

Figuras de lo popular: el factor plebeyo y la democracia en la evocación de la política antigua

Figures of the Popular: The Plebeian Factor and Democracy in the Evocation of Ancient Politics

Marcos Olalla¹

Universidad Nacional de Cuyo - Argentina

Revista Derechos en Acción ISSN 2525-1678/ e-ISSN 2525-1686

Año 5/Nº 16 Invierno 2020 (21 junio a 20 septiembre), 731-755

DOI: <https://doi.org/10.24215/25251678e441>

Recibido: 01/02/2020

Aprobado: 15/09/2020

I. Introducción

Cada vez es más evidente que es imposible cartografiar las coordenadas ideológicas de un discurso sin hacer foco, más tarde o más temprano, en una cuadrícula a menudo soslayada del plano, como es el tipo de representación que en ellos se despliega respecto de los sectores populares de la estructura social. Los tropos con los que se articula la dimensión normativa de los discursos en su referencia a tales sectores de la sociedad

¹ Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de Cuyo (Argentina), con estudios posdoctorales en las universidades de Barcelona y Autónoma de Barcelona, es profesor adjunto e investigador en la Universidad Nacional de Cuyo e investigador del Instituto de Ciencias Humanas, Sociales y Ambientales (INCIHUSA-CONICET). Ha publicado artículos y capítulos de libros referidos a la historia del pensamiento latinoamericano. Se interesa en la relación entre discurso estético y discurso político en el campo cultural argentino de las primeras décadas del siglo XX. Ha sido coordinador del volumen II de la colección "Diversidad e integración en Nuestra América. De la modernización a la liberación (1880-1960)" (Buenos Aires, Biblos). (ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1111-1067>).

nunca son neutros. Pero en la actualidad el deslizamiento hacia un registro apenas “anecdótico” de aquellas referencias ha abandonado su carácter “inocente”. La articulación “populista” de una narrativa no agota, claro está, el examen de este tipo de representaciones, pero sirve como insumo para historizar las condiciones de emergencia de esta interpelación política de los discursos.

La serie de fenómenos estructurales propios de la fase actual del “capitalismo financializado” (Fraser 2017); como el acrecentamiento vertiginoso de la desigualdad económica (Pikety 2014, Milanovic 2018), su impacto en la configuración de una ostensible crisis de representatividad política por pérdida de confianza en las élites (Ungureanu y Serrano 2018) y una crisis migratoria de una magnitud perturbadora (Vestri 2017); ha contribuido a la reposición de la centralidad del problema de los antagonismos entre ricos y pobres como una coordenada “crítica”. El desarrollo de un enfoque que reconoce la centralidad de esta cuestión supone un elenco amplísimo de posicionamientos políticos de los discursos y de análisis de los mismos.

Nos proponemos indagar en lo que a nuestro juicio podría constituir un nudo característico de toda forma de “enunciación” política, como es la representación de presuntos intereses e imaginarios de los sectores populares en diversas fuentes y tradiciones de interpretación de éstas. Además, como un documento de que estas coordenadas atraviesan la totalidad de los discursos, examinamos algunas modalidades de valoración de la democracia ateniense en la historiografía de la antigüedad clásica, a propósito de la cual abordamos brevemente interpretaciones divergentes de la función de representación de un personaje homérico: Tersites. Dicha divergencia se explica, y es esta nuestra hipótesis de lectura, por el modo de enunciación política del propio discurso en un determinado campo. En este caso los campos implicados son la historia antigua, la filología clásica y la filosofía política contemporánea. Nuestro interés en esta última radica en su particular relectura del fenómeno de la democracia ateniense.

II. Democracia antigua y moderna

Existe en la magnífica obra del helenista norteamericano Moses Finley (1912-1986) un modelo de despliegue de su enfoque analítico consistente en la reposición del sentido relativamente prístino con el que los antiguos experimentaron la conflictividad política. La caracterización del regular encubrimiento de esta superficie en la que se desarrollan los acontecimientos históricos se encuentra en línea con una tradición teórico-crítica que opera sobre el recurso a la historia. Frédric Jameson lo señalaba enfáticamente en su *Documentos de cultura y documentos de barbarie* con la consigna “historicemos siempre” (1989: 11). Lo que la labor del teórico de la literatura produjo en el campo de la crítica cultural enraizada, a su vez, en la agenda bocetada por la Escuela de Birmingham, es el mismo movimiento que el registro de lectura de Finley produjo en los estudios clásicos. En este último caso, la consigna jamesoniana nos pone en la senda de una modalidad particular de perplejidad, surgida de la pretensión, obvia claro está, de que los historiadores de la antigüedad clásica sean capaces de historiar su objeto.

A nuestro juicio, la lectura de Finley acierta en el reconocimiento del problema, a menudo oculto en el desarrollo de las visiones deshistorizantes de la propia historiografía, como es la consolidación de una imagen “elitista” de la política, empeñada en negar dicho carácter al precio de ofrecer una sobreinterpretación moderno-liberal de la política antigua, en cuyo horizonte se impondría la sustracción de los antagonismos entre ricos y pobres de la administración de la polis. Así; mientras Aristóteles en la *Política* 1279b veía, sin prejuicio alguno, que la oligarquía era una forma de gobierno destinada a favorecer a los sectores de altos recursos, mientras que la democracia tendía a orientar su régimen hacia la satisfacción de las demandas de los sectores populares²; muchos de los intérpretes

² “Hay oligarquía cuando los que tienen la riqueza son dueños y soberanos del régimen; y, por el contrario, democracia cuando son soberanos los que no poseen gran cantidad de bienes, sino que son pobres”. (Aristóteles, 1988: 173-174).

contemporáneos del estagirita tienden a configurar un registro de lectura que ha resultado muy eficaz en la filosofía política de posguerra consistente en imaginar la polis griega como un modelo de armonía en la regulación de intereses en conflicto. Por lo mismo, aquellas representaciones que eventualmente denotan la existencia del conflicto y su indecible resolución universalista resultan adscriptas a un momento anterior a la consolidación del modelo o a su posterior degradación.

Para el caso romano que analiza Finley ([1983] 2016: 14ss.) la deshistorización se realiza ya no por sobreinterpretación, sino por la identificación con las fuentes justificadoras de una de las facciones en pugna. Se trata de la figura del *senatus consultum ultimum*, dispositivo concebido por el Senado de la República para evitar el despliegue de las garantías jurídicas de una defensa atendida a procedimientos jurídicos universales en aquellos casos en los que los senadores consideraban amenazada su capacidad de administración de justicia en coyunturas políticas críticas. Este último carácter era conferido cuando la índole de la interpelación afectaba al orden de la estructuración social. Aquí, el gesto interpretativo ha sido regularmente el de evitar la problematización de la cuestión de la legitimidad de la demanda en beneficio de una cierta invocación de la presunta desmesura de sus eventuales voceros. Pero, como en el caso griego, en la superficie de la textualidad de aquellas fuentes la dimensión política es explícita. Cicerón no tenía ninguna reserva a la hora de justificar la muerte de Tiberio Graco, y de hacerlo en el modo de la invocación de la amenaza que algo después se combatiría con aquel instrumento jurídico-político, pero sobre todo en virtud de que el conflicto entre plebeyos y optimates se percibía en tal coyuntura como indecible, en cuyo caso el dispositivo constituiría, luego con su hermano Cayo Graco, una modalidad imprescindible de cierre de la interpelación desarrollada por sus antagonistas. Los pruritos vienen después y, con ellos, el vaciamiento de su dimensión política mediante su reorientación hacia la cuestión de su validez procedimental. Los intérpretes se mantuvieron en la línea de discusión sobre

la legitimidad procedimental del dispositivo y no en su índole material, en lo atinente a los modos de expresión política del conflicto entre ricos y pobres.

Señala Finley:

También persiste sin disputa el que el senado se arrogara a sí mismo el derecho incondicional de determinar cuándo existía un estado de emergencia de tal gravedad que garantizara la anulación de los derechos fundamentales de los ciudadanos romanos; el senado, en resumen, se identificó a sí mismo con la *res publica* (16).

Si bien la caracterización predominante, en la línea de Th. Mommsen, destaca la cuestión de la potencial inconstitucionalidad del recurso jurídico señalado, es evidente que existe una cierta tendencia a la minimización de la dimensión socio-económica del fenómeno (Duplá Ansuátegui: 1988: 31ss.). Finley destaca con asombro la acrítica identificación con un tipo de narrativa “oficial” en las fuentes antiguas sin sopesar sus representaciones facciosas. Dicha tendencia revela una concepción del estado elitista consistente en la caracterización de los procedimientos desplegados en la administración pública como instrumentos políticamente neutrales sólo en aquellos casos en los que la correlación de fuerzas socio-económicas no resulta interpelada por una determinada decisión, pero son inmediatamente asumidas como facciosas o partidistas si cuestionan el orden vigente. La tendencia de estos intérpretes es desacomparar dos registros de la administración de la ley: la subjetiva de su utilización ecuaníme o no por los magistrados y la objetiva de la propia ley. Esta última es concebida como dispositivo transpolítico si la estructura social no es interpelada por ella. Si, por el contrario, la ley se ofrece como instrumento crítico del orden político, el intérprete se hallará presto a reconocer su registro político. En aquellas circunstancias en las que se despliegan las demandas provenientes de sectores subalternos de la estructura social la imagen “elitista” del régimen político produce un deslizamiento del fenómeno al plano epistémico. Se sostiene así la presunta y, ahora, urgente dificultad de inscribir

esas demandas en un plano universalista en virtud de cuyo orden de cosas el régimen político requeriría de recursos jurídicos contramayoritarios.

En otro trabajo, en el que Finley destaca la carga ideológica de los estudios clásicos, titulado *Vieja y nueva democracia* el helenista distingue otro de los tópicos con los que se justifica un régimen político oportunamente inmunizado contra las aspiraciones de los sectores subalternos, como es la tamización moralizante de éstas. Sólo algunas presuntas virtudes cívicas pueden garantizar un lenguaje político universalizable. Finley deconstruye este tópico mediante la confrontación de la vieja democracia pensadas por Platón y Aristóteles y el de la nueva, concebida en agudísimas claves contramayoritarias en politólogos modernos como Lipset o Morris Jones (Finley 1980: 19ss.).

En efecto, la referencia a estos últimos, en virtud de sus temores frente a la posibilidad de politización de los sectores de menores recursos en el marco de un discurso presuntamente comprometido con la defensa de la democracia es a lo menos un síntoma de que esta narrativa “democrática” se realiza desde un lugar de enunciación abiertamente antidemocratizante, “elitista”, en términos de Finley. Para estos autores –así como también para Schumpeter, Berlin, Popper y tantos otros, el peligro radica en la posible existencia de una pulsión de “sustantivación” del procedimiento democrático. En este discurso “el tipo de fin que Platón proponía se ve rechazado no ya por tratarse de una meta errada, sino por tratarse sencillamente de una meta” (12). El helenista ve en esta renuncia de la imagen elitista de la democracia a objetivar acuerdos históricos de una comunidad un elemento que podría comprometer la pervivencia del modelo. La operación sobre la que se montó la virtual alienación oligárquica de la democracia, la que con ostensible cinismo afirma que la dinámica misma de la democracia conduce a la formación de élites que compiten entre sí por los votos de un electorado saludablemente “apático”, consiste en la pretensión de hallar un dato virtuoso en este último rasgo. Contra todo pronóstico aquello que se despliega como expresión

de la deliberada subalternización de los sectores populares es percibido como factor democrático.

Señalaba Bobbio en su clásico *El futuro de la democracia*:

Sé bien que también se pueden dar interpretaciones benévolas de la apatía política, pero incluso las interpretaciones más moderadas no me pueden quitar de la cabeza que los grandes escritores democráticos sufrirían al reconocer en la renuncia a usar el propio derecho un buen fruto de la educación de la ciudadanía. (1986: 25)

La habitual moderación del teórico italiano no es obstáculo para el señalamiento no sólo de la evidente tensión en estas narrativas entre su enunciado presuntamente progresista y su enunciación oligárquica cuando el recurso es el despliegue de un registro moralizante que renuncia sin pruritos a la pretensión de universalidad al caracterizar a las eventuales derivas de la participación política como resultado de sus posibles formas de interceptación provenientes de intereses ligados a sectores de “moral baja y vulgar” (26). Si este lenguaje es todavía posible hallarlo en Toqueville no es porque el imaginario del siglo XIX haya dejado de operar en la teoría política contemporánea, ahora, no obstante, con algo más de sofisticación ideológica.

El elemento normativo de la distinción aristotélica entre oligarquía y democracia se comprende como una cierta dificultad de despliegue del interés general en la administración de la polis si el poder recayese en un sector muy distinguible de la estructura social. La democracia habilitaba el peligro de que el régimen político constituyera un cauce para la manifestación de las demandas de los sectores de menores recursos³. Para Finley,

³ La cuestión de la democracia en Aristóteles es un tema muy trabajado. Ello ha configurado un *corpus* vastísimo que no es el caso presentar aquí. Nos interesa indicar, sobre la base de la crítica de Finley a la posición que pretende morigerar la valoración negativa que Aristóteles posee de ella y de la que la interpretación de V. Ehrenberg (1960) (2010 [1967]), oficia como modelo; la tensión que existe en los discursos que a nivel del enunciado se presumen democráticos pero que en el nivel de la enunciación funguen como narrativas de justificación de dispositivos políticos contramayoritarios. Mucho más coherente es la posición de quienes, ubicándose en la misma sintonía del estagirita perciben aquello que destaca a una lectura

la evidente distancia entre la dinámica ateniense de democracia directa y sus versiones actuales del modelo representativo es regularmente concebida en términos de una relativa inconmensurabilidad por los intérpretes adscriptos a la imagen elitista de la democracia. La imposibilidad material de una democracia directa aparece en estos discursos como el espacio de configuración de una oportunísima nueva mediación, la de los expertos, que orbitaría las decisiones políticas y fungiría como mecanismo de inmunización del orden político vigente de las aspiraciones populares. Los propios antiguos no vieron la necesidad de recurrir a alguno de estos artificios. La mayoría de las fuentes de las que disponemos permiten reconocer la inexistencia de pruritos en lo atinente a la pertenencia a alguno de los extremos del mapa ideológico de su coyuntura histórica⁴.

El lugar de enunciación de una teoría política concebida como caracterización de un modelo de régimen identificable

que rehuye la sobreinterpretación de la *Política* de Aristóteles. “[L]o malo de la democracia: la pobreza de aquellos en cuyas manos cae el poder. Los defectos de este régimen no se derivan tanto de su carácter multitudinario como de su carácter indigente, así como los defectos de la oligarquía no se derivan tanto de su carácter minoritario como de su carácter opulento. Por eso, las rectificaciones de ambos regímenes no se sitúan en la línea del número sino, más bien, en la de las posesiones: en la república, como término medio de los dos, lo que se media primariamente es la propiedad, y no el número [...] [P]odemos entender ahora con precisión qué es lo que Aristóteles ve en la democracia: el gobierno de los hombres sin educación; de los hombres que carecen del ocio, necesario para la práctica de la virtud y para las actividades políticas; de los que realizan trabajos indignos del hombre libre; en definitiva, de aquellos que, vertidos sobre lo utilitario, indisponen su espíritu para recibir la reflexión que les proporciona la filosofía y el filósofo con su *Política*. La democracia es el régimen que se rige por la libertad, pero una libertad entendida y ejercida por el hombre sin *scholé* por ello, en el pensamiento aristotélico, aparece regularmente como un régimen herido por la falta de autoridad y de orden.” (Cruz Prados 2007: 14) Para concluir de ello, en una línea que consiste en el afianzamiento de la valoración política de la democracia en Aristóteles que: “[c]onservar una democracia significa, en última instancia, rectificarla, procurar que sea menos democrática. De lo contrario, una democracia —al igual que una oligarquía—, a fuerza de ser democrática, dejará de ser siquiera un régimen. Lo que procede de un principio erróneo sólo puede tener su salvación en la incorrecta aplicación de dicho principio” (31).

⁴ Como han puesto de relieve los estudios de Christian Meier (1985), Claude Mossé (1987), Ellen Meiksins Wood (1988), Josiah Ober (1996), Nicole Loraux (2008a, 2008b, 2011), Luciano Canfora (2004, 2011, 2014), Domingo Plácido (1997), Julián Gallego (2008, 2019, 2017, 2018), Diego Paiaro (2016, 2018, 2019), Mariano Requena (2019), entre otros.

con una cierta idea de “bien común” tiende a instalarse en un registro axiológico subalternizante para un sector mayoritario del sujeto político. Finley señala en clave de provocación que “los filósofos atacaron la democracia”, mientras “los demócratas confesos les replicaban ignorándolos, o sea, prosiguiendo su trabajo del gobierno y la política de una manera democrática” (1986: 37).

En tal sentido, la operación sobre la que se desarrolla la configuración del campo del saber que llamamos filosofía da cuenta de su vocación restauradora de un elenco no menor de elementos del imaginario pre-democrático de Grecia. Este hecho suele ser pasado por alto. Probablemente por una relativa persistencia de un enfoque que tiende a desconocer las condiciones de producción de un texto filosófico. Rodríguez Adrados lo caracterizaba hace ya mucho tiempo con la máxima candidez en estos términos:

El filósofo tiende a interpretar los sistemas filosóficos en base a principios, problemas, coordenadas universales. Nosotros los filólogos [...] tendemos a localizar a los pensadores griegos en su ambiente histórico, social e intelectual. A explorar las fuerzas en que se apoyan o con las que combaten, su situación en la cadena del pensamiento. No es que pensemos que el pensamiento del filósofo está implícito en su biografía: no, pero la biografía es un factor condicionante, cierto que superable, es también un arma de interpretación (1995:55).

Es significativa esta pudorosa reivindicación de la filología. Aunque es evidente un cierto desajuste entre los factores que presume comprender y su posterior circunscripción a la superficie de la biografía, es notable la caracterización del registro en el que la filosofía se concibe como una empresa despojada de su dimensión histórica⁵. La mirada de Finley sobre la democracia ateniense ofrece un conjunto de elementos que

⁵ Destacamos esta mirada del filólogo español a sabiendas de que en buena medida su propia interpretación de la democracia ateniense revela una serie de tensiones relativas a la

permite inteligir que la presunta heterogeneidad metodológica entre estos dos campos del saber no es la causa sino el efecto de una particular modalidad de emplazamiento ideológico de la filosofía en función de la presencia en la tradición filosófica de la matriz antidemocrática de sus orígenes. Por ello es coherente la posición del historiador norteamericano a favor de la relativa estabilidad⁶ de las instituciones democráticas atenienses de los siglos V y IV frente a quienes enfatizan las dificultades sistémicas del régimen para el mantenimiento del orden en este último siglo en línea con las tesis de J. G. Droysen sobre esta etapa [1883] (1988: 26ss.).

III. Figuras de la tradición aristocrática

La agenda restauradora de la filosofía del siglo IV a. C. enlaza con la tradición aristocrática presente en el horizonte homérico, del que Finley se ocupó en una de sus obras más célebres. Las representaciones literarias del conflicto entre diversos sectores de la estructura social antigua son patentizadas con singular intensidad en la figura homérica de Tersites. La referencia a este personaje de *La Ilíada* constituye un tópico significativo de la célebre *El mundo de Odiseo*. Esta obra, publicada por Finley en 1954, constituye una reconstrucción del tipo de vida material y de su horizonte simbólico de la Grecia arcaica. El propio hellenista caracterizó su trabajo sobre los poemas homéricos como una forma de lectura, entre otras, en la que resultan reconocibles determinados patrones de acción y pensamiento contrastables a partir de evidencia surgida de estudios comparados sobre otras sociedades contemporáneas a aquella.

Finley utilizó el relato homérico de los juegos fúnebres en honor de Patroclo como un documento de las prácticas

presencia de algunos registros elitistas en su caracterización del dispositivo universalizador del sorteo (Bellón Aguilera 2017: 135).

⁶ Una caracterización pormenorizada del debate historiográfico en torno a la tensión entre estabilidad y potencial anarquía del régimen democrático ateniense pueden verse en Gallego (2018) y Paiaro (2018).

judiciales disponibles en el período arcaico. En efecto, las disputas en torno a la carrera de carros y de la consecuente asignación de premios por parte de Aquiles suscitaron una serie de conflictos que son resueltos en términos de desafíos privados entre los protagonistas de aquella competencia, pero que Homero ubica en la escena de lo que Finley llama “ágora regular”, aunque la figura del *demos* tiene en ésta una función pasiva, de expectación (Finley 1995: 56). En paralelo con los estudios que el francés L. Gernet estaba realizando en torno del paso de la administración privada a la comunitaria del derecho en torno al siglo VI a. C. (Gernet 1955), Finley destacaba no sólo el carácter privado de la resolución del conflicto, sino las condiciones sociales de posibilidad de aquella en virtud de que debía celebrarse entre “iguales”. La cuestión del lugar social es enfáticamente afirmada por Homero. Odiseo es el portavoz del orden social vigente, quien recrimina a los aqueos que deseaban volver a sus ciudades estimulados por el ardid de Agamenón para probar su valor. Homero desarrolla un contraste muy marcado en la índole del discurso del laertiada. En su empresa de convencer a todos quienes pudiese de retomar la conquista de Troya el poeta refiere que Odiseo “a cada rey y sobresaliente varón que encontraba, con amables palabras lo retenía” (1991: 128, II. 185), mientras que a su encuentro con hombres de otra condición social la índole de la interpelación era dramáticamente modificada:

Más al hombre del pueblo que veía y encontraba gritando,/ con el cetro le golpeaba y le increpaba de palabra:/ ¡Infeliz! Siéntate sin temblar y atiende a los demás,/ que son más valiosos. Tú eres inútil y careces de coraje:/ ni en el combate nunca se te tiene en cuenta ni en la asamblea” (129, II. 195-200).

Finley ve con claridad que en este punto pudo Homero retomar el hilo narrativo de la asamblea puesta a desarrollarse, no obstante lo cual consideró necesario esclarecer el carácter estructural de las diferencias sociales mediante el despliegue de una escena llamada a convertirse en un documento sobre

las representaciones griego-arcaicas de la estructura social. El recurso consistió en dotar de palabra a un personaje plebeyo⁷ que con temeraria insolencia interpelaba a Agamenón:

Todos se fueron sentando y se contuvieron en sus sitios./
El único que con desmedidas palabras graznaba aun era
Tersites,/ que en sus mentes sabía muchas y desordenadas
palabras/ para disputar con los reyes locamente,
pero no con orden,/ sino en lo que le parecía que a
ojos de los argivos ridículo/ iba a ser. Era el hombre
más indigno llegado al pie de Troya:/ era patizambo y
cojo de una pierna; tenía ambos hombros/ encorvados
y contraídos sobre el pecho; y por arriba/ tenía cabeza
picuda, y encima una rala pelusa floreaba./ Era el más
odioso sobre todo para Aquiles y para Ulises,/ a quienes
solía recriminar. Más entonces al divino Agamenón/
injuriaba en un frenesí de estridentes chillidos. Los
aqueos/ le tenían horrible rencor y su ánimo se llenó
de indignación./ Mas él con grandes gritos recriminaba
a Agamenón de palabra:/ ¡Atrida! ¿De qué te quejas otra
vez y de que careces?/

Llenas están tus tiendas de bronce, y muchas mujeres/
hay en tus tiendas para ti reservadas, que los aqueos/ te
damos antes que a nadie cuando una ciudadela saqueamos./
Es que aun necesitas también el oro que te traiga alguno/
de los troyanos [...]/ No está bien/ que quien es el jefe
arruine a los hijos de los aqueos./ ¡Blandos, ruines baldones,
aqueas, que ya no aqueos!/ A casa, sí, regresemos con las
naves, y dejemos a éste/ aquí mismo en Troya digerir el
botín, para que así vea/ si nosotros contribuimos o no en algo
con nuestra ayuda [...]/.

Así habló recriminando a Agamenón, pastor de huestes/
Tersites. A su lado pronto se plantó el divino Ulises/ y,

⁷ No es todo lo amplia que podría ser la bibliografía sobre esta imagen homérica de lo que podría caracterizarse como “patrón anti-heroico” (Postlethwaite 1988), pero destacamos el registro de esta representación en una serie de estudiosos entre los que destacan: Rankin (1972), Rose (1988), Thalmann (1988), Lowry (1991), Kouklankis (1999), Stuurman (2004), Marks (2005) y Barker (2009).

mirándolo con torva faz, le amonestó con duras palabras:/ ¡Tersites, parlanchín sin juicio! Aun siendo sonoro orador,/ modérate y no pretendas disputar tu solo con los reyes./ Pues te aseguro que no hay otro mortal más vil que tú/ de cuantos junto con los Átridas vinieron al pie de Ilio./ Por eso no deberías poner el nombre de los reyes en la boca/ ni proferir injurias ni acechar la ocasión para regresar./ Ni siquiera aun sabemos con certeza como acabará esta empresa,/ si volveremos los hijos de los aqueos con suerte o con desdicha./ Por eso ahora al Atrida Agamenón, pastor de huestes, injurias sentado/ [...].

Así habló, y con el cetro la espalda y los hombros/ le golpeó. Se encorvó, y una lozana lágrima se le escurrió./ Un cardenal sanguinolento le brotó en la espalda/ por obra del áureo cetro, y se sentó y cobró miedo./ Dolorido y con la mirada perdida se enjugó el llanto./ Y los demás, aun afligidos, se echaron a reír de alegría./ Y así decía cada uno, mirando al que tenía próximo:/ _¡Qué sorpresa! Ulises es autor de hazañas sin cuento/ por las buenas empresas que inicia y el combate que apresta;/ mas esto de ahora es lo mejor que ha hecho entre los argivos:/ cerrarle la boca a éste, un ultrajador que dispara palabrería./ Seguro que su arrogante ánimo no le volverá a impulsar otra vez/ a recriminar a los reyes con injuriosas palabras./ Así decía la multitud... (Homero 1991: 129-131, II. 211-278)

El plano de los hechos narrados no ofrece dudas en torno de la racionalidad y coherencia de la demanda del personaje plebeyo. En efecto, reproduce cabalmente las expectativas de la ostensible mayoría de las fuerzas aqueas. A nivel del registro discursivo del personaje así representado por Homero existe un desajuste entre la caracterización de su valor como tal discurso –en virtud de su condición “indigna”, de su enunciación “alocada”, de sus múltiples anomalías por sus presuntas defeciones físicas, su carácter “patizambo”, su “cojera”, la configuración “encorvada” de sus hombros, la forma “puntiaguda” de su cabeza y rala cabellera- y la forma concreta de su alocución. Si

el narrador despliega una operación tenaz de subalternización de la enunciación –por su recurso a la caracterización de la materialidad de su discurso como “chillido”– es notable el grado de articulación conceptual y la validez de un argumento que no es dificultoso imaginar con alto grado de consenso entre el ejército aqueo⁸.

Aunque se podría señalar que existe una referencia a un posible error de procedimiento en la alocución de Tersites resulta evidente que en el narrador el registro que funge de matriz valorativa lo que atañe a la interpelación de la voz plebeya del personaje es su presunta ausencia de derecho. En efecto, si es habitual este deliberado deslizamiento del plano material de la exclusión al procedimental en las representaciones idealizantes de una determinada estructura social, en este caso el propio Homero lo juzga insuficiente. Finley intuye con gran lucidez que la reacción de la multitud a la violenta oclusión del discurso del insolente soldado aqueo constituye un intento de morigeración de un contraste –investido de un sesgo estructural– llevado hasta sus últimas consecuencias. Si Homero refleja cabalmente la imagen aristocrática del orden griego arcaico, la operación de identificación plebeya con la acción de Odiseo revela la necesidad del narrador de dotar a aquel contraste de un atributo axiológicamente universalizable. Este recurso puede ser comprendido como una forma de discontinuidad formal del registro en línea con la noción bajtiniana de “polifonía”. “Así decía la multitud” es un tropo que denota la existencia de una sutura deliberada en la narración homérica. Esta figura

⁸ Este desajuste motiva la algo enrevesada interpretación de esta imagen por parte Robert Graves, quien sostiene que esta figura es el recurso con el que Homero introduce su propia valoración de la circunstancia narrada en una cierta afinidad con la posición tersiteana (Graves 1960: XXII). El cierre de la escena, con una multitud que presuntamente acuerda con la acción de Odiseo, de ningún modo justifica esta interpretación. En efecto, se trata de un modo deliberado de enunciación que se despliega como “función de apoyo” que actúa como operador de la obliteración homérica de toda referencia al emplazamiento social de los discursos, como cierre de una forma de polifonía ocasionalmente invocada en función de su desempeño contrastivo.

disruptiva constituye una modalidad de representación de una forma de armonía subalternizante.

Sergio Amor matiza la caracterización de Finley. Indica que este último dedujo con demasiada celeridad la presunta ausencia de derecho al habla en la escena homérica. A su juicio se trataría más bien de un modo de desafío a la autoridad en tiempos en los que ésta todavía no había cristalizado en la figura del monarca. En esta línea de interpretación es la transición de una forma relativamente indiferenciada de autoridad a un modelo de soberanía con un depositario claramente distinguible en un proceso de estructuración jerárquica de la sociedad lo que explicaría la estridencia de la figura de Tersites (Amor s/f: 8, 2016: 10).

IV. El Tersites de Jaeger

Con todo, la mirada de Finley es consecuente con la materialidad del conflicto representado en esta escena aun cuando se puedan problematizar los alcances de la ruptura del orden propiciada por la voz del personaje en cuestión. Una tradición de lectura elitista en la caracterización de la índole del desafío plebeyo y la forma de su obturación jerárquica es modélicamente expresada por la mirada de W. Jaeger (1995 [1933]). El filólogo alemán reconoce la presencia de la ética aristocrática de la fase arcaica del desarrollo griego en el pensamiento de Platón y Aristóteles. La relevancia del concepto de *areté* revela la continuidad de esta matriz en el siglo IV. Destaca una serie de tópicos aristotélicos como índices de una trama que articula –según Jaeger de manera fecunda– los cimientos de la filosofía con aquella ética. La idea de “soberbia” como virtud, así como la particular estimación del “amor propio” como operador del esfuerzo humano, a contracorriente de cierto imaginario “altruista” del siglo IV. El filólogo intenta reponer un sentido fraternal en aquella estima regularmente incomprendida por acción de la mentalidad ilustrada. La labor apologética de Jaeger se dota de una calculada sofisticación para caracterizar la

relativa inconmensurabilidad en la decodificación moderna de la idea de nobleza. Sostiene:

Nuestro pensamiento se vuelve de pronto hacia el refinado culto a la personalidad de los tiempos posteriores, hacia la característica aspiración del humanismo del siglo XVIII a la libre formación ética y el enriquecimiento espiritual de la propia personalidad. Pero las mismas palabras de Aristóteles muestran de modo indubitable que lo que tiene ante los ojos son, ante todo, las acciones del más alto heroísmo moral. Quien se estima a sí mismo debe ser infatigable en la defensa de sus amigos, sacrificarse en honor de su patria, abandonar gustoso, dinero, bienes y honores para “apropiarse de la belleza”. La curiosa frase se repite con insistencia, y ello muestra hasta qué punto, para Aristóteles, la más alta entrega a un ideal es la prueba de un amor propio enaltecido. “Quien se sienta impregnado de la propia estimación preferirá vivir en el más alto goce que una larga insistencia en indolente reposo; preferirá vivir un año solo por un fin noble, que una larga vida por nada; preferirá cumplir una sola acción grande y magnífica, a una serie de pequeñeces insignificantes”.

En estas palabras se revela lo más peculiar y original del sentimiento de la vida de los griegos: el heroísmo. En él nos sentimos esencialmente vinculados a ellos (28-29).

En el registro de esta última afirmación hay una resonancia de aquel “así decía la multitud” del narrador de *La Ilíada*. La continuidad convocada por Jaeger resulta posible por la existencia de un plano en el que los imaginarios históricos –en este caso el humanismo del siglo XVIII– pueden ser eludidos deliberadamente por la enunciación jaegeriana. Otra vez, la figura utilizada constituye un síntoma, un desajuste, la manifestación de una ruptura y su consiguiente operación de sutura.

La restauración de la imagen homérica por Platón y Aristóteles se explicaría, según el filólogo alemán, por la presencia continuada de testimonios de aquel ideal de vida heroico todavía en proceso de transición política como el acontecido

desde finales del siglo VI a. C. En la relativamente tardía representación homérica del orden jerárquico concebido en clave idealizante en *La Ilíada* hay, según Jaeger, “unos pocos rasgos realistas y políticos” (34). Estos rasgos serían condensados en la escena en la que Tersites impugna a Agamenón. El crítico reconoce en dicha escena la existencia de un dato significativo en la modificación del registro narrativo del texto puesto que este personaje es el resultado de “la única caricatura maliciosa en la totalidad de la obra de Homero” (34).

En esta lectura tiende a configurarse un espacio de neutralización de la dimensión política del poema épico que impacta sobre la índole de la intuición del conflicto social y de la superficie en la que éste se despliega. Así, es notable la inexistencia en el enunciado homérico de otras formas de caracterización del conflicto entre clases y Jaeger lo registra del mismo modo que lo hace Finley. No obstante, el alemán lo hace en un horizonte semántico en el que se tiende a desconocer la politicidad de las formas de enunciación reflejadas en *La Ilíada*. Sólo de este modo se puede comprender la aparente “mínima presencia” de rasgos políticos en el texto. Esta tensión entre enunciado y enunciación es disuelta en la interpretación jaegeriana mediante el recurso a un modelo de normatividad no atravesado por la política. El nudo de esta comprensión es ahora moral y se asocia a las condiciones de posibilidad del desarrollo de un proyecto de comunidad cultural. En esta línea Jaeger destaca la perspicacia de Dión de Prusa –quien aún en las antípodas de la valoración jaegeriana de la paideia griega y en virtud de su presunta incapacidad para determinar las verdaderas preceptivas del género épico cuestionara el proyecto educativo concebido por el imaginario heroico- por cuanto en el marco de las múltiples formas de ensalzamiento de los objetos representados interpretaba que Homero incluso al “único que ha denostado, Tersites, lo denomina orador de voz clara” (34). Esta afirmación es deliberadamente instalada por Jaeger en el plano de lo anecdótico, pero, por el contrario, es posible deducir su potente significación como un gesto que revela

la tendencia a considerar la imposibilidad de una educación nacional si no es en el marco de una epopeya en la que los atributos de su enunciación incluyen una mirada idealizante de las formas de interacción entre nobles y plebeyos. Dicha idealización, si bien explica la presunta caracterización positiva del discurso tersiteano, no da cuenta de la “caricatura maliciosa” de este personaje. Jaeger se empeñó en mostrar que “la épica es la raíz de toda educación superior en Grecia” (55). La posible morigeración de la ostensible valoración negativa de la representación homérica de Tersites sería una manifestación de la necesidad histórica de construcción de una cultura nacional, en cuyo horizonte la materialidad del conflicto social resulta subsumida por la postulación de un orden social determinado. El registro en el que Jaeger lee esta escena expresa una evidente identificación con el lugar de enunciación de su fuente. El desacuerdo se comprende así como un desajuste provisional y su consecuente reposición del orden en el que cada sector de la estructura social es puesto en su lugar, al menos en el momento fundacional de aquella cultura.

Tal vez la función restauradora de la filosofía pondría a resguardo ese origen de la estructuración jerárquica de la sociedad. La emergencia del conflicto sólo resultaría asequible luego en materia literaria a través de un nuevo cauce ofrecido por el género “comedia”. El notable desarrollo de este género se explicaría, para el alemán, en la modificación del objeto de interés del discurso literario griego. Para cuando la comedia adquiere carta de ciudadanía en el mundo ático el foco se ha modificado drásticamente. Ha pasado de la representación de las “naturalezas nobles” hacia las “ordinarias”. En esta línea la escena de Tersites es para Jaeger “una pequeña comedia entre las múltiples tragedias que contiene la epopeya homérica” (326). Esta interpretación es notable porque revela la persistencia del esfuerzo jaegeriano por dotar al “origen” –épico– de un potencial de despliegue con la capacidad de integrar sus futuros desarrollos –incluso aquellos que se proyectan sobre el presente del filólogo, en el que se percibe, todavía, “esencialmente” ligado a

aquella matriz-. Si la poesía exige el concurso de la tragedia y la comedia es porque constituye un requerimiento de la propia cultura ática en virtud de su presuntamente “profundo” sentido de “humanidad”. En este orden de cosas Tersites es sometido al escarnio público en virtud de su condición de “repugnante y odioso agitador” (326). Es un resultado esperable en una cultura que es imaginada como la forma armónica de integración total de sus diferencias.

V. Democracia y parresía

Volvamos al lugar desde donde partimos, es decir, la singular modalidad de procesamiento del factor plebeyo en la democracia, régimen político que las posiciones más conservadoras juzgaban negativamente por constituir el cauce más favorable al despliegue de las demandas de los sectores populares. La tradición liberal se empeñó en ocultar este rasgo a fin de consolidar una imagen despolitizada de la democracia. La tensión, escenificada, por Finley resulta muy fecunda puesto que evidencia que las modulaciones más consecuentes del discurso conservador se encuentran compelidas a desarrollar diversas modalidades de impugnación del señalado régimen político en línea con el modelo platónico o con el –algo más elusivo– modelo aristotélico. Entre tanto el ropaje democrático del liberalismo se nutrirá de un elenco de dispositivos contramayoritarios destinados a configurar una gestión oligárquica de la democracia. Finley vio correctamente que la postulada inconmensurabilidad entre la democracia participativa ateniense y la representativa moderna constituyó un tópico característico de la imagen elitista de la democracia. Efectivamente, este último rasgo, aparece como un atributo imprescindible para el desarrollo de una forma de ciudadanía moralmente calificada.

El signo de la valoración de este rasgo constituye un índice ideológico a la hora de examinar el lugar de enunciación de sus cultores, pero en buena medida lo es la propia imagen de aquel objeto cuando se lo concibe desde una forma radical de crítica

del poder por Michel Foucault. El filósofo francés dedicó los últimos años de su vida a la construcción de una genealogía de las prácticas del “cuidado de sí”. Este fue el objeto de sus últimos seminarios en el College de France (1982-1983 y 1983-1984), pero algo antes, entre 1977 y 1979 Foucault había comenzado a conceptualizar una modulación novedosa de la relación entre política y verdad mediante la caracterización de las diversas matrices de inteligibilidad del poder. En el tránsito del análisis de los regímenes de verdad en el gobierno de los otros a los del gobierno de sí Foucault hace foco en los dispositivos de la confesión y luego de la parresía, en virtud de lo cual su mirada se dirige a los griegos. Si bien no es éste el lugar adecuado para un análisis del concepto de parresía en la producción filosófica de Foucault creemos pertinente la tematización de la imagen de la democracia ateniese en el discurso del filósofo a propósito de su caracterización del “momento político” de aquella categoría⁹.

Foucault había señalado que la parresía consistía en un modo de hablar con franqueza en el que el sujeto se reconfigura en su experiencia del riesgo corrido a partir de su preferencia. Si en términos formales la parresía remitía a la capacidad de decirlo todo ¿cuál sería el atributo que especificaría su función democrática cuando dicho régimen tiende a circunscribir dicho atributo como derecho y lo nombra “isegoría”? Una clave de la idea de democracia griega se halla en la distinción entre parresía e isegoría. Foucault analizó el vínculo entre democracia y parresía en función de diversos textos de la época clásica entre los que destacan la tragedia *Ion* de Eurípides y de los pasajes de Tucídides dedicados a los discursos de Pericles en su *Historia de la Guerra del Peloponeso* (Foucault 2009: 183ss.).

El patrón que Foucault ve en estos textos –por un lado en la aspiración y al mismo tiempo en el escepticismo de Ion por la posibilidad de ser reconocido como ciudadano griego por su

⁹ Sobre la invocación de la Grecia clásica en la filosofía política francesa contemporánea son muy sugerentes los estudios de Miriam Leonard (2005) y de José Luis Moreno Pestaña (2019).

repentina filiación con el rey Juto, y por otro en el registro en el que Tucídides pone al discurso de Pericles, representado como el primer ciudadano de Atenas- es la búsqueda de un cierto ascendiente que no se conquista en el plano de la universalidad formal de los derechos, sino en formas históricas de atribución de valor a los sujetos de la señalada enunciación. El prestigio buscado no constituye un emergente del derecho, sino un elemento previamente establecido.

El texto de la tragedia que se encuentra en el centro de la valoración foucaultiana de la democracia griega expresa con acritud la idea de que en la democrática Atenas la dignidad de la palabra no es el resultado de su despliegue retórico, sino de condiciones materiales de selección. De la potencia política de la palabra dice más el lugar de enunciación que el enunciado mismo. El texto de Eurípides es muy claro:

Mas escucha, padre, lo que yo sé: dicen que la autóctona e ilustre Atenas es raza no mezclada con extranjeros. Voy a caer allí aquejado de dos taras: ser hijo de extranjero y bastardo. Pues bien, teniendo ya esta mancha careceré de influencia y si llego a ser un ciudadano de primera fila en la ciudad y busco ser alguien, seré objeto de odio para la clase desposeída. Y es que todo el que destaca se hace odioso. En cuanto a los que son honrados y poderosos, si son sabios, callan y no se precipitan a la hora de actuar; para éstos seré objeto de burla y tachado de necio por no alejarme de la vida política en una ciudad llena de inquietud. Finalmente, los oradores y quienes manejan la ciudad me descartarán con sus votos si me acerco a los honores. Así suele suceder, padre: los que dominan las ciudades y los cargos se ensañan con sus adversarios (1985: 176-177).

Y más adelante:

Me marchó. Una cosa hace mi suerte incompleta: si no encuentro a la que me dio a luz, padre, no podré vivir. ¡Ojalá mi madre sea una mujer de Atenas! -si es que puedo expresar un deseo. Así tendré de mi madre

libertad para hablar. Pues si un extranjero da en una población no mezclada, por más que sea ciudadano según la ley, tendrá la boca encadenada y carecerá de libertad para expresarse (179).

Es evidente en el análisis del filósofo francés que la dinámica política democrática no puede reducirse a la atribución de derechos, sino a la forma histórica de la construcción del prestigio. El efecto político de este último en la escena pública supondría una modulación aristocrática de la democracia. La tensión entre igualdad formal y desigualdad material es ostensible que expresa un nudo de la democracia. No obstante es significativa la índole de la selección foucaultiana puesto que si está dispuesto a historizar de manera rigurosa la obra analizada, el sector comprendido en dicha historización se circunscribe a uno solo de los polos de aquella tensión –la facticidad de las formas de selectividad democrática en la atribución de valor a ciertos discursos y no a otros-, mientras que el otro se halla completamente ausente. Foucault deliberadamente renuncia a problematizar los dispositivos que el propio estado ateniense activó para desarrollar una gestión democrátizante de tales tensiones.

Bibliografía

- Amor, S. (s/f). “Tersites, entre la Isegoría y la Tiranía”, https://www.academia.edu/2898601/Tersites._Entre_la_Isegoria_y_la_Tirania, visitado 26/12/2019.
- (2016). “Basileis en combate. Fundamentos de la autoridad en Homero”, en *Sociedades precapitalistas*, Vol. 5, N° 2, pp. 1-13.
- Aristóteles. (1988). *La Política*, trad. Manuela García Valdés. Madrid: Gredos.
- Barker E. (2009). *Entering the Agōn. Dissent and Authority in Homer, Historiography and Tragedy*. Oxford/New York: Oxford University Press.
- Bellón Aguilera, J. L. (2017). “La democracia precaria. El sistema de sorteo de la democracia ateniense en Francisco Rodríguez Adrados y Antonio Tovar Llorente”, en *Daimon*, N° 72, pp. 125-140.

- Bobbio, N. (1986). *El futuro de la democracia*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Canfora, L. (2003). *Crítica de la retórica democrática*. Barcelona: Crítica.
- (2004). *La democracia, historia de una ideología*. Barcelona: Crítica.
- (2014). *El mundo de Atenas*. Madrid: Anagrama.
- Cruz Prados, A. (2007). “Política y democracia en Aristóteles II”, en *Anuario Filosófico*, 2, Vol. 21, pp. 9-32.
- Droysen, J. G. (1988). *Alejandro Magno*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Duplá Ansuátegui, A. (1988). “Notas sobre el *senatus consultum ultimum*”, en *Actas del Primer Congreso Peninsular de Historia Antigua*, Vol. 3. Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela, pp. 31-40.
- Ehrenberg, V. (1960). *The Greek State*. New York: Barnes & Noble.
- (2010). *From Solon to Socrates*. London/New York: Routledge.
- Eurípides. (1985). *Tragedias II*, trad. José Luis Calvo Martínez. Madrid: Gredos.
- Finley, M. (1980). *Vieja y nueva democracia*. Barcelona: Ariel.
- (1995). *El mundo de Odiseo*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- (2016). *El nacimiento de la política*. Barcelona: Crítica.
- Foucault, M. (2009). *El gobierno de sí y de los otros*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Fraser, N. (2017). “¿Una nueva forma de capitalismo? Respuesta a Boltanski y Esquerre, en *New Left Review*, N° 106, Segunda época, pp. 61-70.
- Gallego, J. (2008). “Control social, participación popular y patronazgo en la Atenas clásica”, en *Circe*, N° 12, pp. 187-206.
- (2009). *El campesinado en la Grecia antigua. Una historia de la igualdad*. Buenos Aires: Eudeba.
- (2017). *La “pólis” griega: orígenes, estructuras, enfoques*. Buenos Aires: FILO:UBA.
- (2018). *La anarquía de la democracia. Asamblea ateniense y subjetivación del pueblo*. Buenos Aires: Miño y Dávila.

- Gernet, L. (1955). *Droit et société dans la Grèce ancienne*. París: Sirey.
- Graves, R. (1960). "Introduction", en *The Anger of Achilles: Homer's Iliad*. London: Cassell.
- Homero. (1991). *Ilíada*, trad. Emilio Crespo Güemes. Madrid: Gredos.
- Jaeger, W. (1995). *Paideia*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Kouklanakakis, A. (1999). "Thersites, Odiseus, and the social Order", en Miriam Carlisle and Olga Levaniouk eds. *Nine essays on Homer*. Cambridge MA: Harvard University, pp. 35-53.
- Jameson, F. (1989). *Documentos de cultura, documentos de barbarie*. Buenos Aires: Visor.
- Leonard, M. (2005). *Athens in Paris. Ancient Greece and the Political in Post-War French Thought*. New York: Oxford University Press.
- Loraux, N. (2008a). *La ciudad dividida*. Buenos Aires: Katz.
- (2008b). *La guerra civil en Atenas. La política entre la sombra y la utopía*. Madrid, Akal.
- (2011). *La invención de Atenas*. Buenos Aires: Katz.
- Lowry, E. R. (1991). *Thersites: a Study in Comic Shame*. New York/London: Garland.
- Marks, J. (2005). "The Ongoing Neikos: Thersites, Odiseus and Achilles", en *American Journal of Philology*, N° 126, pp. 1-31.
- Meier, Ch. (1985). *Introducción a la antropología política de la Antigüedad clásica*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Milanovic, B. (2018). *Desigualdad mundial. Un nuevo enfoque para la era de la globalización*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Moreno Pestaña, J. L. (2019). *Retorno a Atenas. La democracia como principio antioligárquico*. Madrid: Siglo XXI.
- Mossé, C. (1987). *Historia de una democracia: Atenas*. Madrid: Akal.
- Ober, J. (1996). *The Athenian Revolution. Essays on Ancient Greek Democracy and Political Theory*. Princeton: Princeton University Press.
- Paíaro, D. (2016). "El discurso aristocrático sobre el fin de la tiranía en Atenas y la teoría democrática", en *De Rebus Antiquis*, N° 6, pp. 53-93.

- (2018). “La democracia ateniense, entre la estabilidad y la anarquía”, en *Sociedades Precapitalistas*, vol. 8, N° 1, pp. 1-16.
- (2019). “Historiografía y participación política de masas: la “decadencia” de la democracia ateniense en el siglo IV a.C.”, en *Revista de Historiografía*, N° 30: pp. 263-285.
- Pickety, Th. (2014). *El capital en el siglo XXI*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Plácido, D. (1997). *La sociedad Ateniense: la evolución social de Atenas durante la Guerra del Peloponeso*. Barcelona: Crítica.
- Postlewaithe, N. (1988). “Thersites in the *Iliad*”, en *Greece & Rome*, N° 35, pp. 123-136.
- Rankin, H. D. (1972). “Thersites the Malcontent. A discusion”, en *Symbolae Osloense*, N° 47, pp. 36-60.
- Requena, M. (2019). “Imperio de la ley y democracia ateniense”, en Gallego, J. y Fernández, C. (comps.), *Democracia pasión de multitudes. Política, comedia y emociones en la Atenas clásica*. Buenos Aires: Miño y Dávila, pp. 103-130.
- Rodríguez Adrados, F. (1995). “Aristóteles en la Atenas de su tiempo”, en *Estudios Clásicos*, N° 108, pp. 43-55.
- Rose, P. (1988). “Thersites and the plural of voices of Homer”, en *Arethusa*, N° 21, pp. 5-25.
- Stuurman, S. (2004). “The voice of Thersites: Reflections on the Origins of the Idea of Equality”, en *Journal of History of Ideas*, Vol. 65, N° 2, pp. 171-189.
- Thalmann, W. G. (1988). “Thersites: Comedy, Spacegoats and Heroic Ideology in the *Iliad*”, en *Transactions of the American Philological Association*, N° 118, pp. 1-28.
- Ungureanu, C. y Serrano, I. (2018). “El populismo como relato y la crisis de la democracia representativa”, en *Revista Cidob d'afers internacionals*, N° 119, pp. 13-33.
- Vestri, G. (2017). “Una aproximación a la actual crisis migratoria en la Unión Europea”, en *Revista de Estudos Constitucionais, Hermenêutica e Teoria do Direito*, Vol. 9, N° 2, pp. 105-116.
- Wood, E. M. (1988). *Peasant-Citizen and Slave: The Foundations of Athenian Democracy*. Londres y Nueva York: Verso.